

## AUTENTICIDAD, LIBERTAD Y “LOTTA CONTINUA” EN CHARLES TAYLOR

Jorge Martínez Lucena  
*Universitat Abat Oliba CEU*

La *autenticidad*, en su acepción más difundida en nuestra cultura, es identificada, como nos dice Taylor en su *The Malaise of Modernity* (1991), como una de las responsables de las formas de malestar típicas de nuestra modernidad: el “individualismo”<sup>1</sup> y la disolución de los “horizontes morales”<sup>2</sup>.

Curiosamente todos tienden a confundir la *autenticidad* con la *libertad* en tanto que *autodeterminada*. Tanto sus detractores<sup>3</sup> —“pesimistas” —<sup>4</sup>, como sus defensores<sup>5</sup> —“optimistas” —<sup>6</sup>, la consideran así, aunque sus posturas con respecto a ella sean diametralmente distintas. Los primeros la confunden para criticarla, mientras que los segundos la confunden para militar como sus más acérrimos partidarios.

Taylor, sin embargo, afirma que la autenticidad es el ideal moral de la “autorrealización”, que consistiría en “ser fiel a uno mismo”<sup>7</sup>, y que “lejos de excluir relaciones incondicionales y exigencias morales más allá del yo, requiere verdaderamente de éstas en alguna forma”<sup>8</sup>. Por eso, Taylor afirma que

---

1 CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, pp. 38ss. De esta nota en adelante, cuando escribamos *EA* nos estamos refiriendo a *La ética de la autenticidad*.

2 *EA*, p. 45.

3 Cfr. D. BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1977; R. N. BELLAH et al, *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989; A. BLOOM, *The Closing of the American Mind*, New York, Simon & Schuster, 1988; CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1999; A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2004.

4 *EA*, p. 110.

5 Cfr. G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1994.

6 *EA*, p. 103.

7 *Ibid.*, p. 51.

8 *Ibid.*, p. 104.

la autenticidad entraña, por un lado (A): “(i) creación y construcción así como descubrimiento, (ii) originalidad, y con frecuencia (iii) oposición a las reglas de la sociedad e incluso, en potencia, a aquello que reconocemos como moralidad”. Pero también requiere (B): “(i) apertura a horizontes de significado (pues de otro modo la creación pierde el trasfondo que podría salvarla de la insignificancia) y (ii) una autodefinición en el diálogo”<sup>9</sup>. Tal como lo ve Taylor, (A) se identificaría con la libertad autodeterminada, pero la verdadera autenticidad requeriría también el cumplimiento de (B).

Así, vemos con Taylor que la autenticidad es “en sí misma una idea de libertad; conlleva que yo mismo encuentre el propósito de mi vida, frente a las exigencias de conformidad exterior”. Sin embargo, la cultura moderna parece invitar a una práctica de la autenticidad reducida a libertad autodeterminada, lo cual impide su realización, pues, entendida así, “se socava a sí misma”<sup>10</sup>. Esto sucede porque “las formas que optan por la autorrealización sin considerar (a) las exigencias de nuestros lazos con los demás o (b) las exigencias de cualquier tipo que emanan de algo que está más allá o fuera de los deseos o aspiraciones humanas son contraproducentes, destruyen las condiciones para realizar la autenticidad misma”<sup>11</sup>.

## 1. La ontología dialéctica de la libertad

Se trata pues de encontrar una descripción de la libertad/autenticidad que nos permita aunar los dos polos que Taylor describe: el dependiente o material (B) y el independiente o formal (A). Creemos que el artículo de F. Botturi, *L'ontologia dialettica della libertà*<sup>12</sup>, nos provee con tal concepción. Por eso, muy sintéticamente, intentaremos recopilar lo que en él afirma.

Botturi reconoce que existen diversas acepciones de la libertad y que en todas ellas hay parte de verdad. Y, además, se da cuenta de una cierta tensión y conexión entre ellas. Veamos ahora las distintas partes de la libertad; su *pluriformidad*.

1. La primera acepción de la libertad según Botturi es aquella que nos hace entenderla como “automotivación” o “autodeterminación”<sup>13</sup>. *Auto-*

9 *Ibid.*, p. 99.

10 *Ibid.*, p. 100.

11 *Ibid.*, p. 71.

12 F. BOTTURI, “L'ontologia dialettica della libertà”, en F. Botturi (ed), *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Milano, Vita e Pensiero, 2003, pp. 125-147. A partir de ahora nos referiremos a este artículo como *ODL*.

13 *ODL*, p. 126.

*determinación* significaría que el actuar está dotado del poder decidir sobre sí mismo. Y ésta libertad de elección exigiría la energía de una actividad desligada de todo antecedente, dotada de un “comienzo originario”<sup>14</sup>. Así, el “poder de elección” es ya expresión de una previa capacidad de inicio: la de “autoconfiguración” y “automotivación”, en lo que consiste el “núcleo auténtico de la libertad”. Por tanto el fundamento de la libertad es la automotivación, que se funda sobre la “trascendentalidad integral y reflexiva del espíritu”, que la convierte en “principio absoluto de iniciativa”. La libertad no es pues autodeterminación o elección, pues la libertad queda intacta en situaciones en que no hay elección, como cuando ésta se encuentra en situación de “elección obligada”, esto es, de “simple decisión”<sup>15</sup>.

Dicha autodeterminación es criterio de “identidad”. Si la libertad traza la frontera entre aquello que depende de uno mismo y aquello que no, la elección tiene la función de permitir la emergencia y la expresión de la identidad subjetiva en su distinción con respecto a la “alteridad”. Así, en el ejercicio de la autodeterminación se manifiesta correlativamente el sentido del “otro” y de los “otros”, y, por tanto, la “experiencia de la relación”<sup>16</sup>. Por eso, cuando falla la percepción de la “alteridad”, la libertad de elección entra en una de sus *patologías nihilistas*. Así, “el mal radical en la libertad humana está en la pretensión de que su potencia de autodeterminación y su propio bien se identifiquen”<sup>17</sup>. Se trata del actual “formalismo de la libertad”<sup>18</sup>.

2. Cuando creemos en el primado de la libertad de elección, lo hacemos porque no valoramos adecuadamente la “finitud de la libertad”. Es decir, porque no asumimos su doble límite: a) “en la mera elección el sujeto no agota todo su libre poder”; y b) “en la elección, la trascendentalidad, automotivándose, está vinculada a la determinación espacio-temporal y categorial de su acontecer histórico.” Así, la libertad humana tiene una estructura de “iniciativa condicionada”: es “a la vez inicio absoluto y ejercicio relativo.”

Como nos dice Botturi: “Desde el punto de vista de la forma, de la energía, del poder, la elección es, inevitablemente, in-dependiente e irresponsable; mientras que desde el punto de vista del contenido la libertad no puede dejar de hacer las cuentas con los efectos de la elección, en cuanto a la realización

---

14 *Ibid.*, p. 126.

15 *Ibid.*, pp. 128ss.

16 *Ibid.*, p. 131.

17 *Ibid.*, p. 132.

18 *Ibid.*, p. 134.

de sí misma o en cuanto al estado ontológico del sujeto”<sup>19</sup>. Es la distinción que hace Taylor cuando habla de la *autorreferencialidad* de la “manera” y del “contenido”<sup>20</sup> de la libertad.

Así, en cuanto a su contenido, la libertad no consiste sólo en la elección, sino en el “poder de realización/irrealización de sí” en relación con las “varias formas de lo no-voluntario con que está en relación”<sup>21</sup>. Es lo que dice Taylor: “sólo encontraremos completa satisfacción en algo [...] que tiene un significado independiente de nosotros y de nuestros deseos”<sup>22</sup>. Llegados a este punto “el movimiento de la libertad se invierte”<sup>23</sup>. Ya no se trata de decidir independiente e indiferentemente, sino de dejarse atraer por el bien de la alteridad. “Si la libertad de elección es irresponsable, la libertad de realización es esencialmente respuesta”. Sin embargo, libertad de autodeterminación y de autorrealización se muestran estrechamente unidas: “un poder de elección sin contenido quedaría indeterminado”, pues sin la finalidad del bien y la atracción de lo conveniente no sería capaz de determinarse; y “un contenido de bien atrayente, que no fuese objeto de elección, sería de por sí atrayente pero no liberador”, porque no sería la satisfacción de un sujeto que actúa por sí mismo. Así, descubrimos entre ambas una “circularidad”<sup>24</sup>: *la elección opera la conveniencia y la conveniencia motiva la elección* (hacia el bien).

3. El fin de la libertad como autorrealización es la propia satisfacción y liberación. Por eso, podría parecer que la libertad es fin en sí misma. Si esto fuese así, ésta se encontraría en una contradicción práctica irresoluble, ya que cada libertad podría legítimamente autorreivindicarse como fin absoluto tanto de su actuar como del de los otros, precipitándonos en un “conflicto universal sin solución”. Tal tendencia destructiva sólo podría superarse si el seguimiento del bien de cada libertad fuese también, en algún sentido, beneficioso para la libertad de los demás. Es decir, sólo se superaría si la libertad tuviese una “dimensión relacional intrínseca”<sup>25</sup>.

Si optamos por no reconocer este vínculo intrínseco, la relación entre individuo y sociedad, entre el yo y los otros, se fundamenta únicamente sobre

19 ODL, pp. 132-135.

20 EA, p. 112.

21 ODL, p. 135.

22 EA, p. 111.

23 ODL, p. 135.

24 Ibid., p. 136.

25 Ibid., p. 138.

procesos convencionales o por la participación en una totalidad histórica trascendente a las relaciones empíricas. Ésta sería la explicación “procedimental”, con la que no estarían de acuerdo ni Taylor ni Botturi, ya que tal explicación no logra salvar la contradicción que vive la libertad entre lo privado y lo público.

La opción que a Taylor y a Botturi les parece lícita es la que éste segundo llama “holística”<sup>26</sup>, y que consiste en reconocer la “necesidad intrínseca que la libertad tiene de otra libertad”, lo cual es rastreable a un triple nivel:

a) La libertad “finita” es una “iniciativa iniciada”<sup>27</sup>: si la libertad es una “relación constitutiva con otra libertad”, la libertad es a la vez un “evento originario” y un “acontecimiento histórico educable, que puede (éticamente debe) ser alumbrado”<sup>28</sup>.

b) El único objeto conforme a la “amplitud ilimitada” del actuar libre no puede ser nada menos que la libertad misma, porque, de otro modo, “la amplitud integral de su intencionalidad” no encontraría nunca objeto de relación adecuado —”como apertura totalizante y como semejante a sí misma” —<sup>29</sup> y se vería abocada a una situación de endémica insatisfacción.

c) “El reconocimiento por parte de otra libertad es experiencia de máxima gratificación”. En su aspecto relacional, la libertad es “lugar de transmisión pasiva y activa”, es siempre “generada” y “generadora”. Por tanto, la libertad encuentra la plenitud de su identidad precisamente en la “relación generadora”. Así, la libertad alcanza su “madurez” cuando, reconocida por otros, se reconoce y sabe reconocer, cuando no sólo recibe reconocimiento, sino que sabe darlo, sabiendo volcarse con “gratuidad”<sup>30</sup> en otra libertad en cuanto alteridad libre.

Llegados aquí, habiendo inspeccionado la *pluriformidad* de la libertad, nos queda dar razón, con Botturi, de la *dialéctica* entre las diversas manifestaciones de ésta. Lo primero que hay que decir a este respecto es que lo primero en la “lógica vivida” de la libertad es el “ligamen de reconocimiento” que, como “experiencia de la libertad del otro como beneficio”<sup>31</sup>, pone la base del *proceso educativo* del sujeto. Éste sólo está en condiciones de afrontar la tarea de su libertad desde la certeza de este reconocimiento que ha acogido

26 *Ibid.*, p. 139.

27 Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995.

28 *ODL*, pp. 139-140.

29 *Ibid.*, p. 140.

30 *Ibid.*, pp. 142-144.

31 *Ibid.*, p. 145.

previamente su misma libertad<sup>32</sup>. Por eso, “el organismo de la libertad debe ser pensado como circulación dialéctica de formas, que giran en torno al centro de autoposesión reflexiva y motivante de la libertad fundamental: ese núcleo original y secreto tiene su forma expresiva en la relación entre libertades, en la cual la libertad es despertada a su ejercicio, activada en su capacidad de elección (autodeterminación) y solicitada, por la experiencia paradigmática del bien que es la relación, a buscar el bien (autorrealización)”<sup>33</sup>. Así, “la circulación entre las formas de la libertad que se inicia en la libertad de relación, a través de la autodeterminación y de la autorrealización vuelve a la relación con otra libertad de un modo espontáneo, como bien superior y sintético de los fines de la libertad”.

Dicho todo esto, no podemos caer en el espejismo de haber solucionado el “drama de la libertad”, que consiste en que: 1) la libertad de relación es tan innegable en su intrínseca positividad como “frágil y ambigua en su existencia histórica”; 2) la libertad de autorrealización supone la fatiga de un “incesante trabajo”, cuyo éxito no está garantizado, y, por tanto, la paciencia de narrar una “auténtica historia sin trama previa”; y 3) la libertad de autodeterminación es inevitable fuente de “angustia”, debido al “vértigo” que su “discrecionalidad irreversible implica”<sup>34</sup>.

Tenemos pues una explicación teórica de lo que es la libertad. Ésta se caracteriza por ser *pluriforme* (autodeterminación, autorrealización y relación o reconocimiento) y *dialéctica*. De tal modo que, si se ignora alguna de sus dimensiones, entramos en alguna de las *patologías de la libertad*.

## 2. Experiencia de la libertad y lucha cultural

Sin embargo, con respecto a la experiencia de la libertad se articulan, en nuestros tiempos posmodernos, dos contradicciones o escisiones:

1. En primer lugar, nos encontramos con que el hombre actual suele defender al unísono dos posiciones en apariencia antinómicas: por un lado reivindica la libertad individual mientras que por el otro no cree que esta libertad exista. “Por tanto, nuestra cultura parece en este caso una incitación constante y neurotizante hacia el sujeto para que éste ejercite una libertad que, según ella, no posee”<sup>35</sup>. Esta *auto-contradicción* de la libertad tiene su

32 Cfr. M. BORGHESI, *El sujeto ausente*, Madrid, Encuentro, 2005, pp. 103ss.

33 ODL, p. 145.

34 *Ibid.*, p. 146.

35 J. MARTÍNEZ LUCENA, *Los antifaces de Dory. Retrato en “collage” del sujeto posmoderno*, Barcelona, Scire, 2008, p. 199.

explicación en algo que explica Botturi en su artículo: “la libertad que ignora el vínculo de sus condiciones, bajo una aparente exuberancia, activa una espiral tautológica, que en busca de su propia plenitud en un ejercicio de abstracción, al final la inhibe”<sup>36</sup>. De nuevo nos encontramos con que la causa del malestar producido por la auto-contradicción de la libertad, es provocada por una *intelección deficiente de la autenticidad*.

2. En segundo lugar, nos encontramos con otra reivindicación antinómica, que ya hemos comentado con anterioridad. Vivimos un galopante formalismo de la libertad a la vez que compartimos una segunda tendencia a vivir la libertad como dependencia de un bien otro aprehendido en el vínculo de una relación (“solidaridad”<sup>37</sup> posmoderna, neotribalismo<sup>38</sup>, libres asociaciones en tiempo de ocio<sup>39</sup>, nuevas formas de “capital social”<sup>40</sup>...), aunque esta última tendencia siempre está amenazada de caer en el mero esteticismo o sentimentalismo.

Así, nuestras experiencias posmodernas tienden a privilegiar el elemento *independiente* de la libertad, presente en su *forma*, mientras que a la vez tienden a obviar el elemento *dependiente* presente en su *contenido*. En el primer caso, se obvia el elemento no-voluntario necesario para autodeterminarse, y por tanto, la libertad como autorrealización. Y, en el segundo, se evidencia una falta de claridad sobre las razones del vínculo con el otro, minusvalorándose la libertad entendida como relación, y la función paradigmática que el *reconocimiento gratuito* por parte del otro tiene con respecto a la representación del bien que se hace la propia libertad.

Esto denota que en nuestra cultura se produce un déficit interpretativo en cuanto a lo que es la autenticidad. Son muchas las prácticas de la autenticidad que no están a la altura del ideal. Sin embargo, también se denota la necesidad de *otra cosa* para conseguir la *liberación* y la *satisfacción*. Taylor lo dice del siguiente modo: “De un lado, están todos los factores, sociales e internos, que lastran la cultura de la autenticidad en sus formas más egocéntricas; del otro, el empuje y los requisitos inherentes a este ideal. Nos enzarzamos en una batalla que puede avanzar y retroceder”<sup>41</sup>. Así pues, la “lotta

36 ODL, p. 134.

37 G. LIPOVETSKY, *El imperio de lo efímero*, Barcelona, Anagrama, p. 320.

38 M. MAFFESOLI, *Elogio de la razón sensible*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 248.

39 M. LACROIX, *El culto de l'emoció. Atrapats en un món d'emocions sense sentiments*, Barcelona, La Campana, 2005, pp. 122-124.

40 R. D. PUTNAM, *Sólo en la bolera. Colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2002, capítulo 9.

41 *Ibid.*, p. 108.

*continua*<sup>42</sup> no es una lucha sin rehenes o una irreflexiva defensa del *status quo*. Como dice Taylor: “la lucha, no debería librarse *por* la autenticidad, a favor o en contra, sino *en torno* a ella, definiendo su adecuado significado. Deberíamos tratar de poner de nuevo en pie al ideal que la motiva”<sup>43</sup>.

Por ello Taylor hace en su *Fuentes del yo* un intento de articulación de las fuentes morales de la modernidad. El posmoderno es esencialmente un *buscador*, incluso de sus marcos referenciales. Como nos decía Taylor: “Esos buscadores [...] nos llevan más allá de la gama de los marcos referenciales que tradicionalmente hemos tenido a nuestra disposición. No sólo porque abrazan esas tradiciones de un modo provisional, sino también porque suelen desarrollar sus propias versiones, o combinaciones idiosincrásicas o préstamos de las semiinvenciones que cobijan [...]. Encontramos el sentido de la vida al articularla. Y los modernos son plenamente conscientes de que mucho del sentido que está ahí para nosotros depende de nuestro poder de expresión. Descubrir, aquí, depende de la invención y está entretejido con ella. Encontrar un sentido para la vida depende del enmarque que demos a las expresiones significativas adecuadas”<sup>44</sup>.

Por tanto, la lucha que propone Taylor es una *lucha cultural* para conseguir la *conciencia común* de las duras exigencias del moderno ideal de la autenticidad. Luchar por la articulación es el único modo de que la *malas prácticas* subjetivistas o narcisistas<sup>45</sup>, no nos condicionen totalmente. Como él mismo nos dice: “Los mecanismos de inevitabilidad operan sólo cuando la gente se encuentra dividida y fragmentada. Una situación de graves dificultades se altera cuando se alcanza una conciencia común”<sup>46</sup>.

El mismo Taylor establece tres prerequisites para la razonabilidad de esta *lucha continua*: a) considerar la autenticidad un “ideal digno de adhesión”; b) que se pueda “establecer razonadamente lo que” este ideal “conlleve”; c) que tal argumentación pueda suponer una “diferencia en la práctica”, porque no nos consideramos *determinados* por las diversas evoluciones sociales que nos *condicionan* hacia el “atomismo” y hacia la “razón instrumental”<sup>47</sup>.

Así pues, la *lotta continua*, pese a ser un lema de las *Brigadas Rojas*, en el caso de Taylor no recibe sus fuerzas de un *voluntarismo revolucionario* o

42 *Ibid.*, p. 109.

43 *Ibid.*, p. 104.

44 CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 29. En adelante citado como *FY*.

45 Cfr. T. ANATRELLA, *Contra la sociedad depresiva*, Santander, Sal Terrae, 1994.

46 *EA*, p. 127.

47 *Ibid.*, p. 104.



*pseudo-revolucionario*, sino de las *razones de la autenticidad*, de la *síntesis* que ésta supone. La *lucha* cultural en Taylor coincide con el propio ejercicio de la *autenticidad* o de la *libertad*, ya que, como hemos dicho anteriormente, según la explicación *holística*, reconocemos una *dimensión relacional intrínseca de la libertad*.

En cuanto a las *razones de la autenticidad*, cabría decir una última cosa, recordando las dos dimensiones de ésta: (A) y (B), forma y contenido. Si la *forma* de la libertad es constantemente reivindicada en nuestra cultura desde las instancias mayoritarias, mientras que su *contenido* es a la vez denostado o relativizado por la *cultura dominante*, y reivindicado, como si fuese contradictorio con la forma, por una minoría que algunos tacharían de *tradicionalista*, la postura de Taylor, al alimón con la de Botturi, recordaría la secreta conexión, *dialéctica* y en *espiral*, entre forma y contenido de la libertad.

Sin una *articulación testimonial* —social, lingüística y narrativa—, capaz de dar *inteligibilidad* al *organismo completo de la libertad*, ésta tenderá, en nuestra posmodernidad, a abrirse camino hacia la propia *inhibición*, en la mera *exaltación de su forma*. Pero ése es un camino que tiene que *tramar* cada uno de nosotros en nuestra experiencia, porque tampoco podemos olvidar la forma, también *necesaria*, de la libertad.

Ése es el camino *personal* que Taylor ensaya públicamente en su *Sources of the Self*, en el que acaba afirmando: “Existe un gran elemento de esperanza. Es la esperanza que percibo implícita en el teísmo judeo-cristiano (por muy terrible que sea el expediente de sus adeptos en la historia), y en su promesa central de una afirmación divina de lo humano, más plena que la que los humanos jamás podrían alcanzar por sí solos”<sup>48</sup>. Su obra, como el producto de su acción libre, nos alcanza como ondas concéntricas que interpelan la *trama* de nuestra propia *autenticidad*.

---

48 FY, p. 703.